

RESTITUIRI

TRAIAN BRĂILEANU

DESPRE CONDIȚIUNILE CONȘTIINȚEI ȘI CUNOȘTINȚEI

PARTEA A DOUA: OBSERVAȚIUNI CRITICE LA FILOSOFIA TRADIȚIONALĂ

I. FILOSOFIA SPECULATIVĂ

1. PROBLEMA PRINCIPALĂ A SPECULAȚIUNII FILOSOFICE

Toate religiile au dat pentru problema principală metafizică, adică pentru stabilirea principiului absolut, a realității stabile în haosul schimbărilor constatate în lumea noastră, deslegări ce în fond sunt aceleași, deși în privința formală sunt deosebite. Identitatea acestor deslegări stă în postulatul continuității existenței.

Și, în adevăr, rezultatul analizei noastre, prin care am fixat condițiile minime ale științei noastre despre noi și Tot ce este, este și trebuie să fie conform cu deslegarea amintită.

Am văzut că noi nu știm și nu putem ști ce este realitatea în trei dimensiuni și numai prin distanțarea continuă a calităților perceptibile, prin producțiunea nicipând terminată a mișcării, suntem în stare a câștiga noțiunea existenței noastre ca corp în trei dimensiuni și a celorlalte corpuri, a căror sumă formează spațiul infinit în trei dimensiuni.

Religia a exprimat acest adevăr prin metafore; filosofia a încercat să ridice vâlul de pe mister și s-a încurcat în contraziceri, deoarece a crezut că poate reda prin cuvinte în mod exact – adevărul. Dar numai metaforele și comparațiunile sunt în stare a ne face să înțelegem ceea ce nu se poate exprima prin vorbire. [37]

Ceea ce este, ca produs terminat și perceptibil, este dat în două dimensiuni, iar constatându-se ce este, se constată a fi simbolul unei realități neperceptibile, care trebuie să fie în trei dimensiuni și ar putea fi intuită numai de o ființă care poate construi dimensiunea a patra – o ființă, deci, care „știe” realitatea în trei dimensiuni ca terminată și neschimbată. Această ființă ar fi zeitatea extramundă în a cărei conștiință întră tot ce a fost și ce va fi, prin urmare totalitatea Universului în trei dimensiuni.

Reflexiunea filosofică a găsit ca elemente realitățile perceptibile în două dimensiuni și, constatând pe de o parte stabilitatea și dependența lor absolută de noțiunea corpului individual, fără de care apariția și dispariția fenomenelor

bidimensionale nu s-ar putea constata, pe de altă parte neputând declara în mod evident corpul ca realitate absolută, deoarece acesta este neperceptibil, a fost nevoită să construiască o realitate transcendentă, adică să decreteze existența reală a unei noțiuni abstracte.

Se-nțelege că această încercare n-a putut da un rezultat satisfăcător. Continuitatea producției nu se poate limita decât prin constatarea efectelor, deci prin judecată; iar efectul este real numai cu referire la cauza ce-l produce. Constatându-se efectul, constatarea conține afirmațiunea realității cauzei. Nicio judecată a noastră nu poate, prin urmare, să ne dea deslușire ce este cauza, ci numai ce a produs cauza în timp și spațiu, iar „predicatul” oricărei judecăți este o noțiune; sau: în fiecare judecată se constată un raport stabil între elemente.

Și sunt atâtea noțiuni câte raporturi stabile se constată; mai mult nu se poate scoate din toată speculațiunea filosofică.

Din operațiunea cu noțiunile „abstracte”, însă, a izvorât o confuziune din care filosofia înzădar se străduiește a ieși.

Noi am arătat că realitatea cu care putem opera este cea bidimensională, care este perceptibilă și de la care se poate trece la construcțiunea dimensiunii a treia.

Această realitate este stabilă și neschimbată (produs terminat) și este ceea ce se constată a fi în spațiul cu trei dimensiuni, deci suntem noi și sunt toate corpurile afară de noi. [38]

Constatând diferitele raporturi între ceea ce este, înregistrăm toate predicatelor posibile ale judecăților noastre, sau noțiunile abstracte, numite și categorii.

Produsul terminat cu care operează filosofia tradițională este Corpul în trei dimensiuni, care ar fi o parte din spațiul în trei dimensiuni.

Dar, existența continuă a corpului individual în trei dimensiuni ca premisă pentru analiza științei noastre este imposibilă, căci din ea ar rezulta nemijlocit:

1. Posibilitatea construcției dimensiunii a patra ca o condiție minimă pentru constatarea corpului în trei dimensiuni;

2. Imposibilitatea unei schimbări în spațiul cu trei dimensiuni, deoarece producțiunea cauzei ar fi terminată;

3. Singura judecată posibilă ar fi conștiința existenței proprii a Universului.

Dar e clar, că dimensiunea a treia este expresia producției continue, nicidecum terminate, din care rezultă numai noțiunea de limită a corpului în trei dimensiuni, sau a Universului infinit ca totalitate a corpurilor, care noțiune ne dă posibilitatea de a constata schimbările în spațiul cu trei dimensiuni, deci o serie de efecte a cauzei productive, care serie începe cu nașterea și se termină cu moartea individului.

Condițiunea minimă pentru a constata aceste efecte, pentru a avea conștiința existenței proprii, este identitatea elementelor, persistența produselor terminate în două dimensiuni, în timp și spațiu, prin construcțiunea continuă a dimensiunii a treia, deci prin separațiunea individului în timp și spațiu de ceilalți indivizi prin mișcare.

Din premisa eronată a corpului-realitate a rezultat identificarea elementelor cu noțiunile, a căror expresie sunt judecățile noastre – sau, în înțeles logic, predicatul judecății a devenit subiectul real (pe baza ecuațiilor $S = S'$ și $R = R'$).

Prin urmare, sub raportul terminării producției, efectul cauzei productive constatat a fi corp, realitățile noastre bidimensionale devin fenomene dependente în mod absolut de corpul individual, iar limitarea prin spațiu a producției în timp, care garantează identitatea existenței individuale în spațiul cu trei dimensiuni [39] prin continuitatea separației noastre de celelalte produse, a fost identificată cu realitatea în trei dimensiuni.

Vorbirea de toate zilele, ca mijloc de comunicare a individului cu alți indivizi, a putut renunța la deosebirea exactă între spațiul în trei dimensiuni ca noțiune de limită și spațiul ca terminare a producției în timp, și i-a ajuns a stabili știința despre continuitatea producției prin noțiunile (exprimate prin cuvintele): „viață”, „moarte”, „descompunere” etc., deci prin antitezele noțiunilor, prin negațiunea stabilității raportului de elemente care constituie individul ca existență în spațiul cu trei dimensiuni. Pentru comunicarea prin vorbire și în relațiunile individului cu lumea din afară, producțiunea este terminată și nici o schimbare nu e posibilă – până când nu se constată că a intervenit o schimbare.

În aceste condițiuni, individul stă în afară de timp și spațiu și de toate categoriile. Noțiunea corpului individual îi garantează în spațiul cu trei dimensiuni autonomie completă prin faptul că Tot ce este este reprezentarea sa; iar faptul că în S' , între reprezentările sale, el se găsește pe sine însuși ca produs al unei cauze ce nu este el, îi dă siguranța că, odată cu încetarea construcțiunii dimensiunii a treia, încetează și conștiința sa de sine.

Câtă vreme însă e dată posibilitatea construcțiunii dimensiunii a treia, omul poate face toate combinațiunile posibile cu produsele în două dimensiuni până la limita terminării producției.

Una din aceste combinațiuni este identificarea vorbirii cu gândirea în raportare la individul-realitate în trei dimensiuni.

Filosofia a găsit individul-realitate ca noțiune de limită și, analizând această realitate, a constatat că autonomia lui are o temelie șubredă, deoarece încetează cu „moartea” individului; prin urmare, filosofii au început să caute „realitatea absolută”. Dar și filosofia a trebuit să formuleze rezultatele cercetărilor prin cuvinte cari au un înțeles anumit, și au un înțeles numai pentru comunicarea între oamenii-indivizi. [40]

Din acest fapt a rezultat că punctul de plecare pentru cercetările filosofice a fost individul-realitate, ca intelect și materie, ca produs terminat în trei dimensiuni, iar realitățile date în două dimensiuni au fost declarate „fenomene subiective”.

Problema filosofiei speculative va sta deci, pe de o parte, în demonstrațiunea nerealității fenomenelor subiective și în stabilirea dependenței lor de subiect (sau subiecte), pe de altă parte, în căutarea unei garanții pentru existența continuă a subiectului prin fixarea cauzei productive a cărei manifestațiune este individul-realitate, constatat ca intelect și corp.

Filosofia speculativă argumentează, în general, în modul următor:

Senzațiile și reprezentările sunt dependente de existența subiectului și a obiectelor din afară, deci în subiect și obiect este a se căuta cauza eficientă pentru apariția senzațiilor și reprezentărilor, cari sunt:

1. sau un produs al subiectului,
2. sau un produs al obiectului,
3. sau un produs al influențării reciproce a subiectului și obiectului.

Schimbările ce se ivesc sunt independente de subiect, dar subiectul este acela ce constată aceste schimbări, deci în subiect trebuie să se petreacă ceva analog acestor schimbări, sau, subiectul pentru a „percepe” lumea obiectivă trebuie să proiecteze în ea o anumită parte a sa, așa că „lumea obiectivă percepută de subiect” va fi un complex de elemente obiective și subiective.

Dacă încercăm a face abstracțiunea elementelor subiective din lumea obiectivă, aceasta sau se pierde cu totul – devine un produs al subiectului – sau rămâne un ceva care dă subiectului substratul pentru constatările sale și care ceva e numit „materie”.

Pozițiunea materiei implică însăși nerealitatea subiectului ca știință a sa proprie, și prin urmare toate senzațiile și reprezentările devin un produs al materiei. Și dacă numim substratul lumii obiective x, iar substratul subiectului y, așa că datele psihice vor fi un produs $x \cdot y$, am identificat materia cu forța și [41] i-am luat toate celelalte predicate obișnuite pentru „materie” în vorbirea de toate zilele.

Din această din urmă pozițiune, anume că „datele psihice sunt produsul rezultat din conlucrarea substratelor (transcendentale, neperceptibile) ale subiectului și obiectului” rezultă:

Noi nu putem spune „ce este forță”, dar trebuie să zicem că, numai existând o forță pot fi produse datele psihice și că forța nu poate fi găsită nici în subiect, nici în obiect, cari sunt, așa cum se prezintă, numai efectele forței productive.

O „senzație de lumină”, o senzațiune „tactilă” sau „acustică” ar trebui deosebită de „obiectul văzut”, de „obiectul pipăit” și de „obiectul auzit”. Ca să c o n s t a t ă m însă obiectul trebuie să fie dat „simțul deschis îndreptat spre obiect”¹.

Dacă simțul nu e mai mult îndreptat spre acel obiect, obiectul dispăre, dar noi n’am fi în drept să zicem că nu „există”. El trebuie să existe, și anume ca ceva care e în stare să dea în conlucrare cu simțul ceea ce numim noi obiect².

Concentrând simțurile ca funcțiuni nervoase în „creer”, creerul e dat ca obiect (fenomen); iar obiectul nu poate produce alt obiect, ci acea conlucrare trebuie să aibă loc între factori cari nu sunt obiecte, ci „forțe”.

Și avem în lumea fenomenală un „paralelism” între obiecte, iar în lumea transcendentă, neperceptibilă, o conlucrare a factorilor cari reprezintă forța.

¹ O critică a cunoștinței bazată pe „Paralelism” a dat Dr. Richard Wahle în cartea sa *Mechanismus des geistigen Lebens*.

² Această argumentație e făcută după opul citat mai sus.

Fiziologia a descoperit și a stabilit în detaliu paralelismul între funcțiunile nervoase (ale creierului) și fenomene. Faptul că cei mai mulți fiziologi sunt „materialiști”, este o dovadă, zic propagatorii paralelismului, că ei nu-și dau seama că creierul sau nervii sunt fenomene ca și pretinsele lor produse. Afirmatiunea materialiştilor sau a moniştilor că „creierul are puterea de a produce fenomenele psihice” este deci o concepție greșită.

Dar nici expulsarea forței din lumea fenomenală nici legarea ei de anumite fenomene nu ne poate da explicațiunea: „ce este forța”. [41]

Toate sistemele filosofice ne spun ce „nu este forță”, însă nicăiri nu găsim pentru ceea ce este forța altceva decât un cuvânt.

Iar cuvântul „forță” este o parte dintr’un raport între elemente; având cuvântul putem reconstrui acest raport, sau putem da o judecată, care va fi expresia noțiunii „forță”³.

Forța-senzațiune este, în general, identică cu ceea ce numim noi „viață”, forța reprezentare este mișcarea. În judecățile cari sunt expresia noțiunii forță, se vorbește, pe temeiul identității elementelor, de acțiune (voință), reacțiune, rezistență, distrugere sau descompunere, iar aceste raporturi stabile formează obiectul științelor exacte, începând cu psihologia (fiziologică) și terminând cu mecanica.

Dar filosofia speculativă, operând cu corpul ca produs terminat (în trei dimensiuni) și, în ultimul rând, cu Universul, care reprezintă totalitatea corpurilor, a fost nevoită, pentru a explica posibilitatea unei schimbări în această totalitate, a identifica forța cu cauza productivă și a declara că noțiunea de forță este valabilă numai pentru lumea fenomenală, ca raport stabil de succesiune a fenomenelor.

Forța-realitate ar fi deci identică cu cauza care produce corpul în mișcare (fie atom, individ sau lume) iar raporturile între corpurile în mișcare sunt constatate prin judecăți cari sunt expresia noțiunii de forță.

Am arătat că corpul în trei dimensiuni, pentru noi, nu poate fi produs terminat ci numai o noțiune de limită.

Pentru a ști ce este cauza, producțiunea trebuie să fie terminată, deci să fie constatată în judecata $A_r \parallel A_s = \text{este } A_s$ – și nimic mai mult; iar A_s (totalitatea) sunt Eu care o constat și care sunt cauza A_r ce se manifestează sie înseși ca A_s .

Admițând premisa corpului-realitate, această porțiune nu e valabilă pentru lumea noastră, în care Eul se recunoaște a fi a_s , numai o parte din totalitatea A_s – în temeiul construcțiunii dimensiunii a treia.

Prin faptul că noțiunea corpului individual nu poate fi nicicând știință, încetează orice speculațiune asupra cauzei reale, [43] care produce totalitatea corpurilor, ce le constatăm a fi un raport stabil de elemente.

Numai formularea judecăților noastre a cerut operațiunea cu noțiunile reale, din care a rezultat identificarea materiei cu forța și a vorbirii cu gândirea, exprimată prin formula $S = S' - R = R'$.

³ Pentru definiția noțiunilor, vezi: Partea I, II, 3.

Stabilirea valabilității acestor ecvațiuni numai pentru comunicarea intelectuală cuprinde în sine deslegarea problemei „categoriilor” care a format dela Aristotel încoace o preocupățiune principală a filosofiei speculative.

2. CATEGORIILE

Minimul cunoștinței Eului este judecata $a_s \parallel a_r$, adică raportul de succesiune al unui singur element, în temeiul cărui raport Subiectul *f o r m u l e a z ă* judecata: Eu sunt. Dar scriind aceste aici, am trecut peste acest minim; iar cel ce *c e t e ș t e* trebuie să facă regresul la acest minim, izolându-l dintr-o serie întreagă de succesiuni de elemente cari reprezintă afirmațiunea existenței obiectelor din afară. Dacă acest regres va da într-adevăr acest minim, comunicarea intelectuală între subiectul care scrie și subiectul care cetește cele scrise s-a împlinit, vorbirea și-a împlinit rolul ce-l are și putem zice, că formele vorbirii se referă direct la formele a *Tot ce este*.

Speculațiunea filosofică a făcut concluziunea, că stabilirea formelor vorbirii va fi totodată și stabilirea formelor Existenței sau, în mod precis, că vorbirea și gândirea sunt identice.

Și Aristoteles a fost acela care, în temeiul formelor gramaticale, a încercat să dea o „Ontologie” completă. Toată logica lui Aristoteles se rezimă pe premisa identității vorbirii și a gândirii.

Noi am arătat că nu poate fi vorba de identitate, ci numai de un raport stabil între elemente, din care raport o parte este vorbirea.

O judecată vorbită este expresia gândirii, dacă putem reconstrui întreg raportul de elemente cu ajutorul părții din acest raport care este vorbirea. Din această pozițiune reiese rolul vorbirii în găsirea a *d e v ă r u l u i*. [44]

Ca toate raporturile între elemente așa și vorbirea poate forma *o b i e c t u l* comunicării, făcând abstracțiune de rolul ce-l are pentru comunicarea gândirii. Prin urmare, vorbirea (senzație sau reprezentare) poate fi împărțită în cuvinte, silabe, sunete etc., și se poate face sinteza lor în propozițiuni, se poate demonstra flexiunea etc., în sfârșit toate raporturile stabile constatate între părțile vorbirii (date ca elemente) pot primi *n u m i r i*.

Aristoteles, prin categoriile sale, a vroit să combine rolul vorbirii pentru comunicarea adevărului (a „realității”) cu rolul vorbirii pentru comunicarea raporturilor între elementele ce constituiesc însăși vorbirea. Analiza insuficientă a datelor și premisele sale metafizice explică greșelile pozițiunii sale. Și aceste greșeli se perpetuă prin toată istoria filosofiei cu o stăruință uimitoare.

Dând în cele ce urmează o expunere a categoriilor lui Aristoteles, și a altor teorii de felul acesta, vom încerca să dovedim, că o „teorie a categoriilor”, cât și orice metafizică și „critică a cunoștinței” întemeiată pe o astfel de teorie este absurdă.

Pozițiunea noastră e clară. Vorbirea este o parte a unui raport între elemente, care ne permite a reconstrui întregul raport. Dacă obiectul vorbirii este

vorbirea, putem avea numiri pentru orice raport între elementele vorbirii (noțiuni gramaticale), d. e. cuvânt, particulă, verb etc. Dacă zicem: Gheorghe este om, și: „nu” este un cuvânt, aceste două judecăți sunt tot-atât de adevărate; și ele zic: un anumit raport între elemente este: om, sau: Gheorghe, sau: nu; iar dacă constatăm raporturi stabile între elemente și le numim cu un cuvânt avem „categoria”.

Deci, timpul, spațiul, individul, mișcarea sunt categorii, adică constatări de raporturi între senzațiile date ca realități perceptibile în timp și spațiu.

3. CATEGORIILE ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

a) Până la Kant

Fundamentele pentru categoriile lui Aristoteles, cât și pentru toată metafizica sa trebuie căutate în filosofia lui Platon. [45]

Sofiștii, îmbătați, de teoriile predecesorilor (ale Eleaților mai cu seamă) asupra existenței absolute, a substratului persistent în fluctuațiunea fenomenelor nereală, pierduseră simțul de discernământ între vorbire și realitate. Dâșii au fost jertfa limbuției filosofice; începând a face combinațiuni de cuvinte și ajungând adeseori la concluzii paradoxale, căutau înzădar să găsească echivalentul în „realitate”. Dar, în loc să-și îndrepte logica după realitate, au declarat lumea fenomenală de nereală și au reclamat realitate pentru combinațiunile lor verbale.

Socrates a încercat să pună capăt acestei anarhii și subiectivismului exagerat al sofistilor. Meritul său este că a căutat o bază pentru o discuțiune ordonată în chestiuni filosofice, silind pe cel ce vroia să fie recunoscut ca filosof să argumenteze în mod rațional⁴. Filosofia lui Socrates n’a fost o metafizică speculativă, ci acest filosof a căutat, în primul rând, să stabilească un principiu obiectiv pentru valorile etice, cari pătimiseră prin proclamarea de către sofști a principiului subiectiv că „omul este măsura tuturor lucrurilor”.

Platon, adoptând metoda de cercetare a lui Socrates, a clădit sistemul său metafizic-etic în opoziție cu teoriile sofistilor. Dar, neputând dovedi substratul real al noțiunilor abstracte etice în lumea fenomenelor, el a negat în întregime realitatea lumii fenomenale și’a proclamat ca măsură absolută realitatea noțiunilor abstracte, a ideilor, înainte de toate a noțiunilor etice.

Aristoteles, mai puțin idealist, dar mai minuțios în cercetarea amănuntelor din lumea fenomenală, a găsit lesne părțile slabe⁵ din teoria ideilor și a formulat o altă

⁴ Pentru noi se prezintă filosofia socratică și cea platonice ca o încercare de a stabili limitele valabilității ecuațiilor $S = S'$ și $R = R'$.

⁵ Punctul principal este nemișcarea ideilor și imposibilitatea de a explica în temeiul acestei pozițiuni participarea ideilor la manifestarea fenomenelor sau participarea fenomenelor la lumea ideală. Însuși Platon a trebuit să părăsească în urmă imobilitatea ideilor. Mai departe s’a ivit dificultatea de a fixa, cari lucruri anume sunt reprezentate prin idei. Căci admitând că noțiunea om, virtute etc. este o idee, cu același drept trebuie să fie și noțiunea purice, masă etc. o idee platonice, ceea ce constituie o profanare a idealismului, dar sunt consecințe logice inevitabile.

teorie. Ceea ce este [46], zice dânsul, nu sunt nici ideile, nici materia⁶, ci combinațiunea amândurora, cum se presintă în „individ” ca formă și materie. Individul este adevărata existență. Dar mai este ceva ce, nefiind individ, ne poate da o judecată existențială, și oricând se constată acest ceva se vorbește sau de ființă, sau de cantitate etc. Sau, cu cuvintele autorului cărții „despre categorii”: Ceea ce nu se exprimă în nici o legătură sintactică însemnează sau ființă (οὐσία) sau cât de mare (ποσόν) sau ce fel (ποιόν) sau în ce relațiune (πρός τι) sau undeva (πού) sau cândva (ποτε) sau a zace (χεισθαι) sau a avea (ἔχειν) sau a face (ποιεῖν) sau a pătimi (πάσχειν). Este însă ființă, vorbind în general, d. e. om, cal; cât de mare, d. e. doi coți de lung, trei coți de lung; ce fel, d. e. alb, vorbitor; în ce relațiune, d. e. dublu, jumătate, mai mare; undeva, d. e. în liceu, în piață; cândva, d. e. ieri, anul trecut; a zace d. e. șade; a avea d. e. e încălțat, înarmat; a face, d. e. taie, arde; a pătimi, d. e. se taie, se arde.

Se poate observa îndată în această enumerare

1. că lipsesc numele proprii (individuale),
2. că întâia categorie „ființă” poate fi și subiectul celorlalte categorii, nu însă invers.

În temeiul acestei observațiuni s’au făcut multe teorii, dar atât Aristoteles cât și toți urmașii săi n’au putut ajunge la un rezultat satisfăcător.

Voiu încerca să explic ce a vroit să zică autorul „categoriilor”. Există ceva; acest ceva există și înainte de a se constata existența sa prin vorbire. Dacă se exprimă acest ceva, atunci este sau ființă, sau cantitate etc. Autorul cărții „despre categorii” a vroit deci să stabilească că, orice formă a vorbirii se referă la ceva ce este, la o formă a existenței și că, îndată ce exprimăm sau constatăm existența, trebuie să întrebuițăm categoriile arătate, adică să dăm răspuns la toate întrebările posibile în privința existenței.

Categoriile sunt prin urmare determinarea existenței nedeterminate, sau sunt modurile manifestării existenței nedeterminate. [47]

În legătură sintactică, aceste determinări au locul predicatului; existența nedeterminată însă nu poate fi exprimată prin vorbire, nu poate fi subiect gramatical. Individul este existența complet determinată și prin urmare nu poate fi determinațiune. Deci, nici existența nedeterminată, nici existența complet determinată nu face parte din categorii; dar, pe când cea dintâiu este substratul (subiectul logic) al cărei categorii, cea din urmă este subiectul real (gramatical) al tuturor categoriilor – sau: existența nedeterminată nu poate fi subiect gramatical decât fiind determinată printr-o categorie, pe când individul este sinteza tuturor categoriilor.

E evident că stabilirea dependenței sau, mai bine zis, a identității formelor existenței cu formele vorbirii, în detaliu, cum se face prin teoria despre categorii, are numai un interes logic-formal. Aristoteles însuși, când vorbește de formele

⁶ Materia (ὕλη) ca substrat al lumii fenomenale, care substrat este cauza nerealității fenomenelor.

existenței, fără privire la analogia cu formele vorbirii, fixează trei: οὐσίαι, πάθη, πρός τι. În metafizica sa categoriile sunt: κατηγορίαι τοῦ ὄντος.

În fine, toate cercetările asupra raportului în care stau aceste categorii întreolaltă, a deosebirii între substanța primă și substanțele secundare sunt fără importanță pentru dezlegarea problemei. Aristoteles, ca toți filosofii, duce o luptă zădarnică cu vorbirea, vrând să găsească expresii precise pentru combinațiunile sale metafizice.

Se'nțelege că aceste categorii pot fi simplificate și amplificate după plac și se pot face fel de fel de combinațiuni. Urmașii lui Aristoteles au și făcut modificările ce le conveneau în preocupările lor metafizice sau logice sau gramaticale⁷. Modificările în privința formală, cum le găsim la școala stoică, la cea peripatetică și, mai târziu, în filosofia scolastică se bazează pe considerațiunea că întâia categorie este superioară celorlalte, substanța fiind dată înainte de toate, și că celelalte categorii pot fi reduse la categorii mai generale. [48]

Proclamarea „primatului” substanței n'a făcut nici un rău câtă vreme categoriile au format obiectul unor discuțiuni formale, fie chiar lipsite de o pricepere a premiselor aristotelice pentru această teorie.

Când însă speculațiunile metafizice au luat un avânt mai mare, categoriile lui Aristoteles au suferit o modificare esențială, adică Substanța⁸ a fost scoasă cu desăvârșire dintre ele și a fost declarată principiu absolut, care, numai întrucât se poate determina prin categorii, se manifestează în lumea fenomenelor.

Categoriile lui Aristoteles sunt valabile numai pentru pozițiunea sa metafizică. Dânsul nu vrea să explice producerea fenomenelor, sau nașterea lor din principiu absolut. De aceasta se îngrijește zeitatea sa extramundană. Produsele acestei zeități sunt pentru Aristoteles reale și, prin urmare, categoriile sunt determinațiunile realității.

Zeitatea extramundană a lui Aristoteles a fost dată uitării, în schimb însă metafizica a vroit să explice producțiunea, actul prin care se manifestează substanța-absolută.

Filosofia creștină se aseamănă în multe puncte cu cea aristotelică. Zeitatea produce, iar produsele ei sunt reale și formează în mod exclusiv obiectul speculațiunii intelectului. Existența zeității, puterea ei de a produce lumea este obiectul credinței și nu a științei.

⁷ Pentru istoria categoriilor amintesc aci: Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, 1846; Ed. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, 1899–1900. Acesta din urmă a dat și o teorie a sa în lucrarea: *Kategorienlehre*, 1896.

⁸ Exemplele lui Aristoteles „om”, „cal” pentru οὐσία – substanță nu mai au valoare pentru οὐσία în înțeles abstract. Termenii: esență, entitate, substanță, formă esențială etc. sunt jocuri cu cuvinte goale, pentru cari nici nu se căuta un substrat real. Scolastici, cari au contribuit atât de mult la îmbogățirea terminologiei filosofice, făceau combinațiuni aproape mecanice, deoarece singurul substrat real, singura substanță în înțeles absolut pentru ei era Dumnezeu, iar o identificare a lui Dumnezeu cu substanța – categorie, cum a făcut-o mai în urmă Spinoza, era pe atunci imposibilă. Rămâne, pentru filosofia creștină, valabilă pozițiunea sfântului Augustin zicând că lui Dumnezeu nu i se poate aplica nicio categorie.

Toate încercările de a dovedi prin argumente raționale existența zeității nu au reușit. Dar, când izolarea zeității n'a mai putut fi menținută prin autoritățile bisericești și lumești și când filosofii au reușit, după o luptă crâncenă, să proclame omnipotența rațiunii și insuficiența credinței pentru a cunoaște adevărul, [49] dânșii au văzut cu mirare că zeitatea de care vroiau să se apropie cu rațiunea a dispărut.

Și atunci au rămas două posibilități pentru filosofii nedumeriți: sau înlocuirea zeității prin alt principiu absolut sau admiterea ignoranței complete asupra naturii absolutului. Adoptarea pozițiunii din urmă ar fi însemnat o retragere rușinoasă înaintea religiei, iar din luarea sarcinei de a înlocui zeitatea prin alt principiu rezultă cu necesitate și datoria de a explica producțiunea lumii fenomenale. Acel principiu trebuia să fie atotputernic ca Dumnezeu, dar acțiunile sale trebuiau să fie raționale, adică înțelese de mintea omenească.

Dar Dumnezeu n'a putut fi înlocuit decât prin – alt cuvânt. Categoriile lui Aristoteles au înviat într'o splendoare nouă metafizică în panteismul lui Spinoza, care a dat cel mai reușit sistem înainte de Kant. Substanța ocupă printr'o sofismă tronul lui Dumnezeu iar celelalte categorii se grupează ca vasali împrejurul ei mijlocind comunicarea cu lumea fenomenală.

Apariția *Criticei rațiunii pure* a lui Kant a fost un moment de răsuflare, de reculegere în lupta Titanilor cu Olimpul.

Mai în umbră s'a manifestat alt curent filosofic care se poate urmări dela Leukippos până la contemporanul lui Kant, englezul Hume. Acest curent e caracterizat, în general, prin negațiunea posibilității unei cunoașteri a absolutului – fie acesta zeitate sau un principiu abstract, și în consecință unii reprezentanți ai acestui curent au negat necesitatea pozițiunii unui principiu absolut, a unei categorii transcendente.

Kant a încercat să salveze fundamentele unei metafizici raționale în contra scepticismului extrem al lui Hume⁹. *Critica rațiunii pure* are un scop îndoit: **1.** a arăta că lumea fenomenală nu reprezintă realitatea și că, prin urmare, realitatea este a se căuta în afară de ea, și **2.** că rațiunea trebuie să-și creeze regulative absolute pentru a înțelege legile universului. [50]

b) Kant

Critica rațiunii pure a lui Kant se poate rectifica în unele părți, se poate critica, se poate traduce în altă limbă, dar nu se poate explica. Ea conține tot adevărul, dar și toate rătăcirile speculațiunii filosofice.

Kant a stabilit în *Critica rațiunii pure* punctul de echilibru al tuturor sistemelor. Dânsul a vrut să găsească pentru orice metafizică un fundament care să reziste unei critici din orice parte ar veni. Cartea lui Kant ni se prezintă ca un

⁹ Cei ce vroesc să cunoască înrăurirea reciprocă a teoriilor filosofice în cursul istoriei filosofiei să cetească: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart*, (Ediția întâia 1865, până astăzi 7 ediții), care a precizat mai cu seamă marea importanță a *Criticii rațiunii pure* a lui Kant.

compromis genial între pozițiunile extreme ale dogmatismului și scepticismului. Amândouă aceste pozițiuni găsim în Kant un apărător și un critic dibaciu, și în adevăr, epigonii de toate colorile își apără sistemele lor cu argumente împrumutate dela Kant și totodată fac critica celorlalte sisteme tot cu argumente kantiene.

Dacă vream să înțelegem sistemul kantian, trebuie să ținem totdeauna seamă de faptul că, cele mai subtile și profunde cugetări sunt îmbrăcate într-o limbă naivă.

Kant e un maestru al cugetării neîntrecut până acum, dar e un diletant în ce privește limba și stilul¹⁰.

Și poate acesta e cel mai mare merit al său, că nu pune greutatea pe expresia vorbită. Pentru a exprima o cugetare, dânsul ia cuvântul ce-i pare mai potrivit și de care presupune că va reda mai exact gândirea sa. Dar se poate întâmpla că același cuvânt revine, exprimând altă cugetare; în acest caz, Kant dă câte odată explicațiuni, câte odată însă ne lasă nedumeriți asupra înțelesului dublu sau triplu al acestui cuvânt. Dar aceste *contraziceri kantiene* există numai pentru cel ce le caută; la locul unde e pus, cuvântul își împlinește datoria. Prin definițiuni fixe de noțiuni (cum a făcut Spinoza), Kant ar fi încătușat cugetarea și ar fi câștigat claritate de stil numai jertfind o parte din bogăția cugetării sale. Mai apoi, nu trebuie să uităm că *Critica rațiunii pure* a fost scrisă înainte de un secol și că de [51] atunci științele exacte au făcut un progres imens. Mai ales rezultatele psihologiei experimentale cer o rectificare a multor puncte din sistemul kantian¹¹.

Păstrarea (deși inconștient) a unei libertăți destul de mare a cugetării de vorbire a fost un avantaj și i-a înlesnit lui Kant a spune în mod spontan ceea ce gândește. Dar sistemul kantian e necomplet, căci e clădit pe premise cari însele au nevoie de o analiză a datelor.

Kant întemeiază toată *Critica rațiunii pure* pe realitatea fenomenelor, a obiectelor. Și ceea ce e dat ca fenomen formează, în mod exclusiv, cunoștința noastră. Deci toate judecățile, toate funcțiunile intelectuale, întrucât pretind a fi adevărate, trebuie să se refere în ultimul rând la fenomene, la *intuiție*.

Realitatea fenomenelor e evidentă, deoarece nimic nu e dat afară de această realitate. Deci noi nu negăm existența obiectelor exterioare, însă ele există și sunt reale fiind rezultatul afecțiunii simțurilor noastre prin aceste obiecte cum sunt pentru sine. Noi cunoaștem obiectele, nu cum sunt pentru sine, ci cum se manifestează afectând simțurile noastre¹². [52]

¹⁰ Sistemul lui Kant se poate reconstrui, după citire, în mod exact prin cugetare, însă nici când prin vorbire. Din acest fapt se explică nenumăratele controverse asupra lui Kant. Un critic sau comentator ce încearcă să redevă cugetarea lui Kant și va întrebuița termeni kantieni se va încurca în mod inevitabil.

¹¹ Această rectificare poate privi numai „descripțiunea psihologică” dată de Kant, cât și unele exemple arătate de el și isvorâte din starea de pe atunci a psihologiei. Dar o critică istorică a sistemului kantian nu va putea atinge nicidecum fondul expunerilor.

¹² Citez din *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* – Der Hauptfrage I. Teil – Anmerkung II. (Edițiunea: Reclams Universal-Bibliothek p. 67–68):

Obiectele cum sunt pentru sine ne sunt cu totul tot necunoscute. Dar Kant susține că ele afectează simțurile noastre, producând astfel fenomenele. Și nu numai atât: Kant vorbește de afecțiunea simțurilor noastre prin „obiectele pentru sine” și prin obiectele date ca fenomene.

Mai departe se nasc întrebările: Ce sunt simțurile noastre? Obiecte pentru sine sau manifestațiuni ale acestor obiecte, ca și lucrurile exterioare? Cine produce fenomenele, simțul sau lucrul exterior ?

Kant nu precizează ce e această afecțiune și cum se petrece. El dă o explicație inexplicabilă, punând aprioritatea formei subiective ca o condițiune a percepției prin simțuri.

Dânsul pretinde a fi găsit că obiectele pentru sine se manifestează sau apar ca fenomene numai aflând spațiul și timpul [53] ca forme subiective; dar aceste forme sunt, ele însele, condiționate de aparițiunea fenomenelor.

Noțiunea spațiului și a timpului este reală cu privire la conținutul ei empiric (deci empirică-reală), însă ideală dacă se face abstracțiune de acest conținut (deci transcendental-ideală).

Idealismul cuprinde afirmațiunea că nu există alte ființe decât cele inteligente, celelalte lucruri ce credem a le cunoaște prin intuiție ar fi numai percepțiuni ale acestor ființe inteligente, căror percepțiuni nu le-ar corespunde de fapt niciun obiect existent afară de ele. Eu însă zic: Ne sunt date lucruri ca obiecte existente afară de noi ale simțurilor noastre, însă noi nu știm nimic despre ceea ce sunt ele pentru sine, ci noi cunoaștem numai manifestațiunile lor, adică percepțiile pe cari le produc în noi, afectând simțurile noastre. Prin urmare, conced că există afară de noi corpuri, adică lucruri, pe cari, deși ne sunt în totul necunoscute în ceea ce sunt pentru sine, le cunoaștem prin percepțiile date de influența lor asupra sensibilității noastre, și cărora le dăm numirea de corp, care cuvânt însemnează deci numai manifestațiunea aceluia obiect, necunoscut nouă, dar totuși real. Se poate numi aceasta idealism ? E doar tocmai lucrul contrar.

Faptul că, fără a prejudicia existența reală a obiectelor exterioare, despre o mulțime a predicatelor lor se poate spune: ele n-ar fi de atribuit obiectelor pentru sine ci numai manifestațiunilor acestora și n-ar avea existență proprie afară de percepțiunea noastră, este ceva ce s'a acceptat și admis în general multă vreme înainte de Locke, dar mai ales după el. Din ele fac parte căldura, culoarea, gustul etc. Dacă zic însă că nu numai aceste ci, pentru motive importante, și celelalte calități ale corpurilor, numite primare, extensiunea, locul, și în general, spațiul, cu toate ce se țin de el (impenetrabilitatea sau materialitatea, forma etc.) sunt numai manifestațiuni, împotriva acestei pozițiuni nu se poate aduce nici cel mai mic motiv de neadmitere, și precum cel ce nu admite că culorile sunt calități ce se țin de obiectul pentru sine, ci susțin că sunt numai modificațiuni inerente simțului vederii, nu poate fi numit pentru aceasta idealist: totașa nici concepțiunea teoriei mele nu poate fi numită idealistă dacă găsesc, că mai multe, ba chiar că toate calitățile cari formează intuiția unui corp, se țin numai de manifestațiunea sa, căci existența lucrului care se manifestează nu e anulată prin aceasta ca la adevăratul idealism, ci se arată numai, că noi nu-l putem cunoaște cu simțurile așa cum este pentru sine.

Aș vrea să știu cum trebuie să fie afirmațiunile mele, pentru ca să nu conțină idealism. Fără îndoială aș trebui să zic, că percepția spațiului nu numai că corespunde pe deplin raportului ce-l are sensibilitatea noastră față de obiecte, căci aceasta am zis-o, dar că se aseamănă pe deplin chiar cu obiectul; o afirmațiune din care nu pot scoate nici un înțeles, tot atât de puțin ca d. e. din afirmațiunea că senzația „roșului” s'ar asemana cu calitatea chinovarului care produce în mine această senzație.

Aprioritatea formelor sensibilității, cât și a formelor intelectului (a categoriilor), este o bizarerie. Noi nu putem înțelege ce și-a gândit Kant, vorbind despre noțiuni „apriori”, dar vom încerca să arătăm ce considerațiuni l-au putut împinge la această pozițiune. Kant susține că „obiectul în sine” e cu totul necunoscut. Dar din însăși pozițiunea obiectului în sine rezultă inevitabil afirmațiunea existenței sale, și această existență a sa e dovedită prin faptul că ne sunt date obiecte afară de noi cari nu pot fi produse decât prin afecțiunea simțurilor noastre de către „obiecte pentru sine”. Ceea ce rămânea de dovedit (în contra idealismului extrem – a așanumitului idealism material) este existența obiectelor afară de noi. Și Kant zice: „Simpla conștiință a existenței mele proprii, care este determinată însă în mod empiric, dovedește existența obiectelor în spațiu afară de mine”¹³.

Argumentele sunt pe scurt următoarele¹⁴: Existența Eului e dată ca și existența obiectelor, în spațiu și timp.

¹³ *Critica r. p.*, Elementarlehre II. Teil, I. Abt., II. Buch, II. Hauptstück, 3. Abschnitt (Reclam Un.-Bibl. p. 209).

¹⁴ Citez aci, în traducere, nota din prefața la edițiunea a doua a *Criticei rațiunii pure*, care conține argumentele lui Kant în contra idealității obiectelor exterioare:

Dacă chiar s'ar putea admite că idealismul este inofensiv, în vederea scopului esențial al metafiziceii (de fapt însă nu este), rămâne totuși un scandal al filosofiei și în general al rațiunii omenesti de a întemeia existența obiectelor afară de noi (dela cari primim doar tot materialul pentru cunoștințe chiar pentru simțul nostru intern) numai pe credință, și, dacă îi vine cuiva în minte să exprime îndoeli în această privință, de a nu-i putea opune o dovadă satisfăcătoare. Deoarece în expresiunile din argumentația dela șirul al 3-lea până la al 6-lea se găsește oarecare neclaritate: rog să se schimbe acest pasaj după cum urmează:

[Propozițiune. Simpla conștiință a existenței mele proprii, determinată însă în mod empiric, dovedește existența obiectelor în spațiul afară de mine. Dovada. Eu sunt conștiu în mod sigur de existența mea în timp. Orice determinare de timp reclamă ceva persistent în intuiție.] (*Începutul pasajului la care se referă Kant, vezi nota mea precedentă* – nota lui Tr. Brăileanu).

„Acest ceva persistent nu poate fi însă o intuiție în mine. Căci toate determinațiunile existenței mele, cari se pot găsi în mine sunt percepții, și reclamă, ca atari, ele însele ceva persistent deosebit de ele, în raport cu care schimbarea lor, deci existența mea în timp, în care ele se schimbă, se va putea determina”. În contra acestei dovezi cred că se va spune: Dar eu sunt conștient nemijlocit numai de ceea ce este în mine, adică de percepția mea a obiectelor exterioare; ar rămânea deci nedovedit, dacă există ceva afară de mine ce i-ar corespunde sau nu. Însă eu sunt conștient de Existența mea în timp (prin urmare și de posibilitatea determinațiunii ei în timp) prin experiența internă, și aceasta este mai mult decât a fi numai conștient de percepția mea, însă este identic cu conștiința empirică a existenței mele, care se poate determina numai punându-o în relațiune cu ceva ce, legat de existența mea, este afară de mine. Această conștiință a existenței mele în timp este deci legată în mod identic de conștiința unui raport cu ceva afară de mine, și este deci experiență și nu fantasm, simț și nu putere de imaginație, care leagă nedespărțit „ceea ce este afară” cu simțul meu intern; căci simțul extern este chiar pentru sine referire a intuiției la ceva real afară de mine, iar realitatea acestui simț, spre deosebire de imaginație, se întemeiază numai pe faptul, că el trebuie legat nedespărțit de însăși experiența internă ca condițiune a posibilității acesteia, ceea ce se face în acest caz. Dacă odată cu conștiința intelectuală a existenței mele, în percepția Eu sunt, care însoțește toate judecățile și acțiunile mele intelectuale, aș putea combina și o determinațiune a existenței mele

Despre existența Eului am conștiința intelectuală, nemijlocită, îmi lipsește însă percepțiunea intelectuală a Eului (care percepțiune nici nu e dată despre nimic), ca să [54] pot afirma persistența Eului față de variabilitatea obiectelor din afară. Ci percepțiunea Eului este întemeiată pe intuiția internă, isvorâtă din simțul intern și variabilă în timp, prin urmare reclamă ea însăși ceva stabil, persistent, care poate fi numai ceva afară de acest Eu, și cu care ceva Eu trebuie să stau în relațiune – deci afară de mine trebuie să existe obiecte cari stau în [55] raport cu simțul meu, și afectând simțul dau fenomenele. Din această pozițiune rezultă că Eul este, așa cum e dat prin intuițiunea internă, o percepție totașa cum sunt fenomenele (obiectele exterioare), deci o afecțiune a simțului intern printr'un obiect ce trebuie să existe afară de acest „Eu”, cum trebuie să existe și obiecte cari, afectând simțul extern, dau ca produs percepțiile obiectelor afară de mine. Existența obiectelor din afară rezultă deci din pozițiunea: *Eu sunt* – care e dată la Kant prin conștiința intelectuală. Idealismul însă pretinde că pozițiunea *Eu sunt* e valabilă numai ca concluziune nemijlocită din premisa *Eu cuget*; prin urmare existența neinteligentă este nereală și numai un produs al inteligenței mele, sau al altei ființe inteligente. Kant a anulat primatul gândirii, arătând că și ființele inteligente, așa cum se prezintă experienței, deci și Eul care cugetă, sunt fenomene ca și pretinsele lor produse.

Kant a coordonat cugetarea existenței fenomenale, proclamând independența „sensibilității”, din care isvorăsc percepțiile (fenomenele) ca produse ale afecțiunii simțurilor prin obiectele din afară și dând cugetării rolul unui principiu activ, [56] care funcționează după legi anumite, independente de sensibilitate, dar care numai întrucât se referă în funcțiunea sa la sensibilitate ne poate da cunoștința intelectuală a lumii fenomenale.

prin percepție intelectuală, în acest caz conștiința unei relațiuni cu ceva afară de mine nu ar rezulta în legătură cu ea în mod necesar. Deoarece însă, deși acea conștiință intelectuală e dată înainte, intuiția internă însă, numai în care existența mea poate fi determinată, este sensibilă și legată de condițiunea timpului, această determinațiune însă, prin urmare experiența internă însăși depinde de ceva persistent, ce nu este în mine, deci numai în ceva afară de mine, față de care trebuie să mă pun în raport: în consecință realitatea simțului extern este legată în mod necesar de cea a simțului intern, pentru posibilitatea unei experiențe în general: adică eu sunt, în mod sigur, tot atât de conștient că există obiecte afară de mine, cari se referă la simțul meu, precum sunt conștient, că exist eu însumi determinat în timp. Acestei intuiții date îi corespund în adevăr însă obiecte reale afară de mine, și cari obiecte prin urmare vor aparține simțului extern, cărui și nu puterii de imaginației se vor atribui ele, va trebui să se stabilească în fiecare caz, remarcând ca bază pozițiunea: că există în adevăr o experiență externă. Se poate adăoga aci încă observațiunea: Percepția a ceva persistent în existență nu e identic cu percepția persistentă; căci aceasta poate fi foarte variabilă și schimbătoare cum sunt toate percepțiile noastre și chiar cele despre materie, și se referă totuși la ceva persistent, care trebuie să fie deci ceva deosebit de toate percepțiile mele și un obiect exterior, al căruia existență e cuprinsă în mod necesar în determinațiunea existenței mele proprii, și care constituie cu această determinațiune numai o singură experiență, care nici nu s'ar petrece în intern, dacă n'ar fi (în parte) externă. Cum se petrece, nu se poate explica aci mai departe, cum nu se poate explica cum gândim stabilul în timp, a cărui coexistență cu ceea ce variază produce noțiunea schimbării.

Funcțiunea cugetării (a minții) este nelimitată, dacă nu se referă la datele sensibilității, dar numai în limitele experienței e posibilă o cunoștință.

În sensibilitate vom găsi condițiunile (formale) pentru intuiție, în intelect condițiunile (formale) ale judecății (care este singura funcțiune posibilă a minții). Izolând sensibilitatea, constatăm formele apriori ale spațiului și timpului, cercetând legile funcțiunii intellectului vom avea noțiunile pure ale intelectului date apriori – sau categoriile, al căror număr și nume se stabilește prin cercetarea judecăților posibile.

Pe aceste fundamente clădește Kant *Critica rațiunii pure*, care stabilește:

1. Imposibilitatea cunoștinței empirice a lumii transcendente.
2. Dependența cunoștinței de sensibilitate.
3. Independența (spontaneitatea) intelectului în funcțiunea sa.
4. Funcțiunea regulativă a rațiunii, care arată principiile pe cari se întemeiază intelectul în întrebuițarea categoriilor fără privire la obiectul empiric.

Aceste principii sunt noțiunile pure ale rațiunii:

- a) Unitatea absolută a subiectului ce cugetă – sufletul;
- b) Unitatea absolută a seriei de condițiuni ale lumii fenomenale – universul;
- c) Unitatea absolută a condițiunii tuturor obiectelor în general – Dumnezeu.

Prin aprioritatea formelor subiective, adică prin independența cugetării de obiectele empirice, Kant îi rezervă subiectului în lumea fenomenelor locul întâiu și pune prin acest fapt baza pentru etica sa (conținută în *Critica rațiunii practice*).

În general, se poate constata că partea negativă a *Criticei rațiunii pure* este exactă și va rezista oricărui atac, pe când partea pozitivă cuprinde multe erori rezultate dintr'o analiză necompletă a datelor. [57]

Imposibilitatea unei cunoștințe empirice a obiectelor în sine, adică imposibilitatea de a aplica categoriile afară din sfera lumii fenomenale este absolut evidentă, precum clară este și concluziunea ce urmează de aci, că o judecată ce nu se referă la experiență nu constituie o cunoștință și orice noțiune dela care nu se poate face regresul la datele empirice este numai o idee (noumenon) și nu constituie o îmbogățire a cunoștinței.

Dar, pe când Kant susține, că mintea are posibilitatea să opereze cu noțiuni apriori și chiar că tot astfel de noțiuni sunt condițiunea aparițiunei (a constatării) fenomenelor, analiza datelor psihice stabilește că orice noțiune trebuie să se refere la fenomenele empirice fiind o parte dintr'un raport constatat între elementele psihice.

Cunoștința noastră nu este dependentă de forme subiective, ci este identică cu raporturile între elementele date, și constatarea acestor raporturi prin vorbire nu este altceva decât iarăși alt raport între elemente, din care o parte este vorbirea.

„Cunoștința noastră este dependentă de forme subiective”, întrucât această afirmațiune a lui Kant constituie partea din raportul de elemente care s-a ivit când a

formulat Kant teoria sa. Și pentru a înțelege ce a zis Kant, trebuie să reconstruim întreg raportul. Greutatea, ba chiar imposibilitatea acestui lucru, o va constata oricine va răsfoi numai literatura asupra lui Kant.

Meritul lui Kant stă în faptul că a surpat odată pentru totdeauna fundamentele pe cari se reazimă sistemele filosofice dogmatice (fie idealism, sau materialism, sau realism etc.) „Lumea fenomenală e singura realitate, e singurul obiect al cunoștinței noastre”, acest lucru a fost stabilit de Kant.

*
* *

Analiza psihologică insuficientă a filosofiei kantiene, bogăția de idei noi, cât și terminologia nedisciplinată a acestui profund cugetător, a dat naștere la o serie de sisteme, cari, duc mai perfecte ca formă, în ce privește fondul se prezintă ca niște modificări, lesne de combinat, ale sistemului kantian. Izolarea obiectului în sine, prea puțin motivată, accentuarea autonomiei subiectului înzestrat cu trei facultăți [58] (sensibilitate, intelect și rațiune), cât și mai ales proclamarea libertății voinței în filosofia sa morală, precum și unele inconsecvențe ce se pot constata în sistemul său, toate aceste i-au îndemnat pe urmașii lui Kant să caute în acest sistem „principiul absolut”, indispensabil după părerea celor mai mulți filosofi pentru unitatea și perfecțiunea unei filosofii.

Fichte proclamă „Eul” ca principiu absolut, Hegel „pune” identitatea „Existenței și a Cugetării”, Schopenhauer arată atotputernicia „Voinței”.

Filosofia kantiană a fructificat, direct sau indirect prin sistemele epigonilor, cari s’au nutrit și se nutresc încă din bogăția maestrului, toate ramurile de știință: jurisprudenta, sociologia, istoria, științele exacte, teologia etc., toate s’au adăpat din acest isvor nesecat.

Kant l-a umilit pe om arătând că e supus legilor universale, dar totodată l-a ridicat arătând că aceste legi își au rădăcina în om și că el este în stare să construiască cu conștiință principii regulative pentru aplicarea acestor legi. Se poate înțelege deci că și modestia, și trufia metafizică îl pot cita pe Kant.

II. FILOSOFIA ANTISPECULATIVĂ

1. SCEPTICISMUL. POSITIVISMUL ȘI AGNOSTICISMUL

Filosofia speculativă e caracterizată prin tendința de a determina principiul absolut prin una sau mai multe din categoriile ce determină fenomenele – prin încercarea de a se demonstra că aceste categorii îi revin, în mod exclusiv, acestui principiu. Rezultatul a fost pozițiunea realității absolute a uneia din categorii.

Dar chiar între categorii se găsește una, care, ridicată la stăpânire, dărmă toată speculațiunea filosofică – anume categoria relațiunii. E doar' clar, zic scepticii, că pozițiunea unui principiu absolut față de fenomenele nestabile este în fond numai o dovadă că relativitatea domină peste toate categoriile. Dacă arătăm că lumea fenomenală nu poate fi absolutul, deoarece este variabilă, și reclamăm un principiu stabil [59] care poate reprezenta existența reală (nevariabilă, care exclude negațiunea existenței), acest principiu isvorăște el însuși din categoria relativității.

Sau: ceea ce se constată a fi, se constată a fi variabil, nepersistent; dar concluziunea că „ceea ce este în adevăr trebuie să se deosebească de fenomene prin persistență și nevariabilitate”, este numai negațiunea existenței în general, deci antiteza tezei existenței, din care nu urmează în adevăr realitatea unei anumite existențe. O astfel de existență nu se poate constata în lumea fenomenală, prin urmare nu se poate constata de loc, deoarece numai fenomene sunt date.

Filosofia speculativă a zis: În lumea fenomenală categoria existenței poate fi aplicată numai în mod relativ, adică nu ca existență absolută, pură, prin urmare existența absolută care se manifestă ca existență determinată prin celelalte categorii trebuie căutată afară din lumea fenomenală („obiectul în sine” kantian), dar prin această concluziune n'a zis mai mult decât că „absolut și relativ” sunt noțiuni relative.

Scopul filosofiei este de a arăta posibilitatea formulării de judecăți adevărate cu privire la ceea ce este și, în primul rând, de a demonstra ce este ceea ce este. Dar, toate judecățile noastre se referă numai la relațiuni între fenomene, a căror existență însăși, este numai relativă și condiționată de momente subiective.

Argumentele teoriei sceptice în contra metafizicei speculative se întemeiază pe faptul relativității adevărului oricărei judecăți în sfera lumii fenomenale. Scepticismul izvorăște din Subiectivismul extrem, din solipsism. Dependenta absolută a *Tot ce este* (a fenomenelor) de simțurile omului, cari înșeală, nu sunt stabile și nu prezintă nici o garanție pentru realitatea produselor lor, este pentru sceptici o dovadă că omul nu este în stare să cunoască adevărul sau existența reală. Căci pentru stabilirea existenței reale ar fi de neapărată nevoie să se găsească în ceea ce este dat, deci în lumea fenomenală, cel puțin „ceva ce ar putea arăta calea spre adevăr”. Acest ceva, susțin scepticii, nu se poate constata nicăiri.

Scepticismul s'a născut din decepția acelor oameni cari au căutat în speculațiunile filosofice un principiu etic, valabil în mod absolut, și au aflat în diferitele sisteme cele mai divergente [60] pozițiuni, din cari cele mai multe profesate în mod dogmatic. În scepticism viețuește numai spiritul critic al unor oameni fără talent constructiv.

Consecințele scepticismului sunt: sau resemnarea completă, cum o găsim la întemeietorul acestei teorii Pyrron din Elis, care ajunge la convingerea că pentru filosof toate lucrurile trebuie să fie indiferente și prin urmare nimic nu-i va putea turbura liniștea sufletească, sau din scepticismul filosofic va resulta o renunțare la

știință și o îmbrățișare a credinței religioase. Cazul din urmă ar fi însă numai un act de desperare al acelor sceptici ce nu-și pot găsi liniștea sufletească în convingerea că toate sunt relative.

Scepticismul extrem cuprinde două negațiuni, anume: **1.** negațiunea realității lumii fenomenale, și **2.** negațiunea posibilității de a găsi adevărata realitate. Iar aceste două negațiuni se razimă pe afirmațiunea relativității în sfera lumii fenomenale, care, în mod exclusiv, formează obiectul judecăților noastre.

Metafizica speculativă aprobă negațiunea dintâiu, nu recunoaște însă pe a doua, susținând că în lumea fenomenală se găsește cel puțin indicațiunea realității adevărate (fie în subiect fie în lumea din afară). Din aceste indicațiuni s-au scos apoi diferitele „principii absolute”.

Ridicarea unui principiu absolut peste lumea fenomenală este în aparență „dualism”, în concepția filosofului însă această pozițiune este tocmai anularea multiplicității variabile și nestabile, care nu există, și înlocuirea ei printr’un singur principiu.

Trebue să notăm aci, că cei ce vorbesc în istoria filosofiei despre un dualism în sistemele metafizice precum și cei ce vorbesc despre un dualism neexplicabil în metafizica religioasă greșesc.

Nicio metafizică nu conține o concepție dualistă. Pozițiunea unui principiu absolut (Dumnezeu, Substanță etc.) a isvorât din considerațiunea „nerealității”, deci a „neexistenței” fenomenelor și este anularea oricărei multiplicități, prin urmare și a dualității. Altceva este aprobarea sau respingerea premisei pe care se întemeiază speculațiunea filosofică, adică a negațiunei realității fenomenelor, cari sunt considerate ca produse ale unei cauze ce nu se poate constata în lumea fenomenală. [61] Problema cauzalității rămâne deschisă, pecând nerealitatea produselor cauzei transcendente este o concepție nu numai a filosofiei speculative, ci și a religiei.

Pretinsul dualism este numai o urmare a terminologiei neprecizate, a confuziunii continue între existență și existență „reală” sau „realitate”. Postulând realitate numai pentru cauza transcendentă, metafizica neagă existența reală a lumii fenomenale, afirmând dependența ei necondiționată de realitatea cauzei absolute. Și dualismul în metafizica religioasă vorbind de existența lumii și a zeității extramundane este numai în aparență dualism; căci, afirmațiunea că zeitatea a creat lumea, cuprinde în sine nerealitatea acestei lumi sau existența ei condiționată în mod absolut de realitatea zeității.

Din terminologia confuză a rezultat, în mare parte, și situațiunea curioasă a scepticismului, care, negând orice realitate a rămas numai cu o existență problematică. Dacă n’ar fi fost problema cauzalității, scepticismul, ca negațiune a metafizicii speculative, ar fi trebuit să susțină realitatea lumii fenomenale, afirmând că existența acesteia nu este altceva decât însăși realitatea. Relativitatea cunoștințelor posibile în lumea fenomenală a exclus posibilitatea admiterii cauzalității (a forței productive sau a cauzei supreme) în sfera acesteia.

Transcendența cauzei (ca forță productivă) revine în toate concepțiile metafizice. Nu e nevoie să ne ținem de cuvântul cauză, ci să înțelegem că orice principiu absolut este identic cu cauza productivă.

David Hume a înțeles importanța problemei cauzalității și a știut că prin eliminarea totală a categoriei cauzalității din lumea fenomenală și prin demonstrațiunea că pentru găsirea și cunoașterea cauzei nu se poate constata nici cea mai mică indicațiune în lumea fenomenelor, toată speculațiunea metafizică devine iluzorie. Kant a năzuit să destrame argumentația lui Hume, dar, prin admiterea existenței „obiectul în sine”, care este, după cum reiese clar din doctrina sa, adevărata cauză transcendentă și inexplicabilă, el n-a făcut decât să întărească cele susținute de adversarul său.

Categoria cauzalității cum se găsește expusă la Kant este poate că o îndulcire, dar nicidecum o răsturnare a septicismului. [62]

Din scepticismul extrem ar isvorî, precum am spus, renunțarea totală la orice știință și, în ce privește partea etică, sau o resemnare completă sau credința religioasă.

Pozițiunea nerealității lumii fenomenale rezultă atât în filosofie cât și în religie. Metafizica religioasă a renunțat însă din capul locului la știință și s'aspijinit pe credință.

Scepticismul, dovedind imposibilitatea științei, n'a putut totuși opri ca omul să cerceteze fenomenele pentru dobândirea de cunoștințe.

Aduarea de cunoștințe, stabilirea raporturilor în lumea fenomenală, s-a făcut loc fără privire la speculațiunea filosofică și ea a putut merge paralel cu orice metafizică – fie religioasă sau speculativă. Pătrunderea tot mai adâncă în legile cari domnesc în lumea fenomenală a avut însă ca rezultat o negare parțială sau totală a nerealității lumii fenomenale.

Așanumitele științe exacte au descoperit în lumea fenomenală o mulțime de legi, căror cunoștință l-ar fi îndemnat poate pe scepticul Pyrron să între în liga moniștilor. Și, în adevăr, în ziua de astăzi, dacă se vorbește de scepticism, acesta se referă numai la negațiunea posibilității cunoașterii cauzei productive transcendente. Dominațiunea relativității în lumea fenomenelor a fost restrânsă tot mai mult prin generalizarea legilor naturale (stabilite prin constatarea identității raporturilor cercetate în amănunte). Cauza productivă (sau principiul absolut) a fost eliminată cu desăvârșire din sfera cercetărilor, iar acest principiu a fost admis numai ca ipoteză, adică într'o formă care permite reducerea tuturor legilor naturale la o singură lege supremă (universală).

Eliminarea completă a principiului absolut a dat naștere direcțiunii positiviste, întemeiată de Auguste Comte, iar admiterea acestui principiu în formă de ipotecă a fost numită de învățatul englez Thomas Henry Huxley „Agnosticism”.

Între diteritele ipoteze găsim două cari tind a cuprinde, fiecare pentru sine, totalitatea legilor naturale, anume materialismul și idealismul extrem (imaterialismul, spiritualismul). [63]

2. MATERIALISMUL ȘI SPIRITUALISMUL. MONISMUL

Materialismul își are începuturile în atomismul lui Democrit, iar imaterialismul în subiectivismul sofistilor. Aceste două sisteme pot fi numite „ateism metafizic”. Principiul absolut intră în lumea fenomenală. Pentru semnele de întrebare puse de scepticism în locul principiului absolut și al adevărului în lumea fenomenală, materialismul și imaterialismul au pus existența reală a fenomenelor ca produse ale materiei sau ale spiritului, cari sunt cauze ce se pot constata în acțiunea lor.

Materialismul și imaterialismul nu sunt sisteme metafizice speculative, ci sunt în opoziție cu metafizica speculativă. În stadiul primitiv aceste sisteme sunt rezultatul reflexiunii intelectuale, în timpurile mai noi ele au isvorât din tendința științelor exacte de a accentua independența lor de speculațiunea filosofică, arătând că cercetările asupra legilor naturale (cuprinzând și legile psihologice) au dovedit nu numai imposibilitatea cunoașterii lumii transcendentele ci și absurditatea unei astfel de porțiuni. Legile naturale (sau cele psihice) ar fi în stare să explice totul, și nimic nu se petrece în univers ce n'ar putea fi redus la o singură lege.

Materialismul culminează în identificarea materiei și a forței, idealismul extrem în identificarea spiritului și a forței și negațiunea existenței materiei¹⁵.

Metafizica speculativă caută, un principiu care să explice apariția atât a fenomenelor materiale cât și a celor spirituale, declarându-le pe aceste de nereale. Materialismul a găsit că materia, așa cum e dată, este acest principiu, iar spiritualismul a crezut că spiritul sa intelectul reprezintă realitatea.

Materialismul este, zic reprezentanții acestei teorii, singura pozițiune care explică mecanismul universului; spiritualiștii, prin studiul datelor psihice (fără privire la fiziologie), au ajuns la concluziunea că totul este spiritual și că materia este numai un mod al cugetării¹⁶. [64]

Ambele teorii sunt, precum vedem, rezultatul unui interes unilateral, la materialiști pentru legile mecanice, la idealiști pentru psihologia rațională.

¹⁵ Amintim pe Büchner ca reprezentant al materialismului și pe Berkeley ca reprezentant al imaterialismului.

¹⁶ În teoria lui Kant se găsesc ambele pozițiuni. Dacă lăsăm „Obiectul în sine” și-l înlocuim prin zeitate (care ar fi suma tuturor sufletelor înzestrate cu însușirile arătate de Kant), avem idealismul extrem; dacă însă identificăm „obiectul în sine” cu materia-forță (în temeiul afecțiunii simțurilor prin obiect admisă de Kant), avem materialism. *Critica rațiunii pure* nu este un sistem metafizic. De abia prin critica rațiunii practice Kant a părăsit punctul său de vedere critic și nehotărât și s'a decis pentru idealismul extrem – din motive etice. Din *Critica rațiunii pure* se poate înțelege însă că filosoful dela Königsberg era dintâiu mai mult aplecat spre materialism, cum dovedesc și lucrările sale asupra mecanismului Universului.

Progresul științelor exacte în timpurile mai noi au făcut însă, ca materialismul să devină prin popularizarea scrierilor „filosofilor materialişti” un factor important în ce privește educația intelectuală și concepția etică a claselor culte.

Vom arăta aci câteva inconsecvențe în teoria materialistă, fără a urmări în amănunte modificările ce a suferit la diferiții autori.

Pentru toate ramurile științelor exacte (mecanica, fizica, chimia, fiziologia etc.) se poate stabili un substrat comun de cercetare: materia. Reprezentantul acestui substrat este corpul în trei dimensiuni. Prin cercetarea raporturilor posibile între corpuri s’au găsit și s’au formulat toate condițiunile pentru schimbările ce se petrec la „producțiunea” corpului.

În general, s’a stabilit:

1. Atracțiunea corpurilor (legea gravitațiunii),
2. Impenetrabilitatea corpurilor,
3. Formațiunea tuturor corpurilor din elemente.

Trebue să notăm în acest loc, că aceste sunt singurele date sigure pe cari se întemeiază științele exacte. Și dacă un reprezentant al acestor științe ar scrie „Critica rațiunii exacte”, ar trebui să arate că aceste trei puncte constituiesc hotarul peste care nu poate trece nici cel mai perfecționat instrument. Științele exacte au trebuit și trebue să se mărginească a arăta prin experiment sau prin descrierea exactă a naturii cari sunt formulele, în general și în amănunte, a raporturilor posibile între corpuri. [65]

Mai departe decât la prinderea în formule matematice a relațiunilor fixate nu se poate ajunge.

Baza oricărei schimbări în raporturile corpurilor între olaltă este mișcarea, fiindcă orice schimbare constatată a fost precedată de mișcare. Menținerea unui raport anumit între două corpuri se numește liniște, înlocuirea acestui raport prin altul se produce prin mișcare.

Pentru stabilirea raporturilor între corpuri și fixarea lor prin formule, se poate socoti cu maxime, ca în mecanică sau astronomie, sau cu minime, ca în chimie. Rezultatul e același, fiind vorba numai de relații între cantități. Cantitatea infinit de mare, universul, și cantitatea infinit de mică, atomul, sunt numai noțiuni cari mărginesc cugetarea și nu sunt percepție. Aceste noțiuni isvorăsc din considerațiunea că la împărțire sau adăogare de cantități se poate merge la infinit.

Concepția infinitului ca ceva terminat nu lărgește orizontul cunoștinței noastre; și infinitul trebue să fie conceput ca ceva terminat, căci de altfel n’am putea vorbi de adițiune și diviziune la infinit, sau de Univers și Atom.

Dacă zicem că spațiul este infinit, trebue să ne oprim la această afirmațiune neputând nicicând termina percepția spațiului, tot așa cu diviziunea; căci dacă zicem, atomul este elementul indivizibil al materiei, – noi nu putem admite posibilitatea că chiar cea mai mică părticică de materie (care trebue să fie cantitate)

nu mai poate fi împărțită, – dacă diviziunea nu s'a făcut în adevăr la infinit până la „punct”, care n'are nici o dimensiune; prin urmare, începând cu diviziunea nu ne vom mai putea opri, dacă nu vom opera cu infinitul ca o cantitate terminată.

Pozițiunea materialistă cuprinde deci o contradicere de mare importanță. Ea afirmă că materia ar fi infinită, iar ca margine în jos a pus atomul, un minim indivizibil însă totuși extensiv și nu identic cu punctul, pentru a putea explica formațiunea materiei și schimbările ce se petrec în universul material „infinit”.

Geometria operează cu noțiuni abstracte, dar totdeauna, în demonstrațiune, cu cantități finite. Limita formei geometrice este corpul, minimul este punctul. Principiul formațiunii este [66] mișcarea. Dar din toate formele geometrice numai planul este perceptibil, pe când punctul, linia și corpul sunt numai noțiuni de limită. Planul este deci singura cantitate reală, empirică.

Punctul este întâlnirea duor linii, iar linia nu se poate altfel concepe decât ca hotar între două planuri. Pentru construcțiunea corpului geometria trebuie să ia ca bază mișcarea planului, adică posibilitatea ieșirii unei părți din planul dat, prin construcțiunea dimensiunii a treia.

Dar, noi nu ajungem nicicând la percepția dimensiunii a treia, deci n'avem știința corpului, care se prezintă totdeauna numai ca posibilitate de mișcare, adică de schimbare a raporturilor între părțile planului dat ca percepție.

Prin urmare, corpul este numai o noțiune abstractă de limită în sus cum e punctul noțiunea de limită în jos.

Cercetările fiziologice asupra vederii în spațiu au arătat anume că nu ajungem decât la percepția unui relief, fără să putem percepe dimensiunea a treia. Iar constatarea reliefului prin vedere este numai o urmare a experienței, a unui exercițiu îndelungat de plasare a planurilor date prin mișcarea ochilor. Percepția distanței este exclusiv rezultatul mișcării corpului nostru. Mișcarea însă este o continuitate de senzații a cărei totalitate postulată și nicicând realizată este dimensiunea a treia.

Evidența pozițiunii corpului numai ca noțiune de limită reiese și din următoarele considerațiuni. Dacă corpul ar fi dat într'adevăr în trei dimensiuni ar trebui să fie posibilă construcțiunea dimensiunii a patra, prin ieșirea corpului din spațiul în trei dimensiuni. Construcțiunea dimensiunii a patra s'ar prezentă ca o posibilitate de a „întoarce un corp pe dos”. Fiind dată o sferă d. e. am putea construi o „formă” la care centrul sferei ar fi înlocuit prin suprafață iar suprafața prin centru¹⁷.

Operațiunea aceasta ar trebui să se petreacă prin ceva ce ar fi analog mișcării, iar spațiul în trei dimensiuni ar fi ceva fix și stabil cum este în lumea noastră

¹⁷ În mod aproximativ ne putem imagina această comparațiune, dacă zicem, că centrul sferei este conștiința de sine a sferei, așa că sfera dată ca corp ar forma conținutul acestei conștiințe.

planul. Căci „mișcarea” este [67] dovada cea mai evidentă că spațiul în trei dimensiuni nu este „real”, deci un produs terminat, ci numai o noțiune (abstractă) de limită.

Materialiștii afirmă că materia este infinită și nu există „spațiu gol”. Această teză trebuie admisă, dacă nu vrem să declarăm toată teoria materialistă din capul locului ca absurdă. Dacă, însă, tot spațiul este umplut cu materie, o mișcare e imposibilă, din simpla cauză că corpurile n’au încotro să se miște, căci nu putem admite că un corp ar putea pătrunde prin altul. De fapt „eterul” pare a fi o astfel de materie, căci „atomii se pot mișca în eter”, ba mai mult „eterul se mișcă el însuși” (teoria luminii). Pentru ca o mișcare să fie posibilă, sau eterul nu este materie (și atunci ondulațiunea este o himeră), sau în spațiul infinit există un loc gol al cărui volum este egal cel puțin cu volumul unui atom.

Acest loc gol ar fi centrul universului material, iar mișcarea atomilor s’ar explica ca o năzuință a lor de a-l umplea. Trebuie să nimicim din lumea materială cel puțin un atom pentru a putea explica mișcarea. Neputința de a nimici cea mai mică parte din materie cuprinde, prin constatarea mișcării, și absurditatea teoriei materialiste.

Geometria operează cu corpul, ca ceva ultim dat, iar cu „infinitul” numai când e vorba de mișcare (continuă). Geometria „creează” prin mișcare, filosofia materialistă, al cărei element este în trei dimensiuni, e nevoită să creeze prin adăugare și scădere.

Pentru geometrie, spațiul în trei dimensiuni este în adevăr numai posibilitatea mișcării în toate direcțiunile, adică posibilitatea operațiunii cu orice cantitate, dela punct până la corpul în trei dimensiuni, pe când materialismul trebuie să înceapă cu atomul, care are din capul locului trei dimensiuni, și, năzuind prin adăugare să ajungă la infinit, a făcut mișcarea imposibilă.

Prin urmare: dacă atomul are trei dimensiuni, și dacă materia este infinită, mișcarea a devenit explicabilă.

N’am adus în contra materialismului argumentul că atomul este ceva asupra naturii căruia nu știm nimic. Ci, dimpotrivă, admitem că rezultatele chimiei au dovedit existența atomilor, adică [68] a „elementelor omogene materiale”. Noi cerem însă ca și materialiștii să rămână la atomul cu trei dimensiuni și să lase orice speculațiune cu materia infinită ca să nu ajungă la necesitatea de a construi dimensiunea a patra pentru a explica mișcarea. Căci identificarea materiei cu forța nu explică nimic și nici pozițiunea materiei ca ceva ce se mișcă din vecie. Mișcarea eternă ar fi posibilă numai ca rotațiune a unei sfere împrejurul centrului propriu, deci absolut identică cu liniștea, și această mișcare o admitem și pentru atom; dacă materialiștii vor putea începe ceva cu ea pentru a explica „mișcarea în spațiu”, cu atât mai bine. Identificarea materiei cu forța este o teză cam forțată. Forța ar fi principiul care e menit să umple golul – în intelectul materialiștilor, cari nu vor să înțeleagă că nu e dat nimic altceva decât realități bidimensionale și posibilitatea de

a construi prin mișcare a treia dimensiune, și mișcarea fiind o serie de senzații, a căror identitate se constată numai în temeiul raportului $A_r = A_s$, nu putem ajunge nicicând la intuiția corpului.

„Materia infinită” se mai isbește și de alte piedici. Am amintit, că operațiunea cu infinitul e numai posibilă, dacă infinitul e conceput ca ceva terminat, deci ca o noțiune de limită – în sus sau în jos. La orice operațiune cu infinitul vom ajunge până la infinit, numai cu condițiunea să nu încetăm nicicând. Infinitul poate să constea din atomi, iar atomul însuși poate fi împărțit până la infinit. Neisprăvinduse nici una din aceste operațiuni odată începute, noi nu vom putea ști d. e., dacă atomul nu este chiar identic cu materia infinită. Ecvațiunea $\infty = \infty$ este valabilă cu condițiunea să constatăm infinitul în totalitatea sa.

Un atom material indivizibil este o absurditate, căci o cantitate trebuie să fie divizibilă la infinit. Dacă am vroi să constatăm partea cea mai mică a materiei, nu ajungem nicicând să ne întoarcem la totalitatea materiei.

Afirmațiunea că materia infinită constă din elemente indivizibile conține o contradicție care dă rămă pentru totdeauna teoria „materialismului atomistic”.

Admiterea mișcării și explicarea schimbărilor în lumea materială (ca realitate în trei dimensiuni) prin eter, forță etc, este [69] trecerea în dimensiunea a patra, este afirmațiunea penetrațiunii unui corp material prin altul.

Rămân, în teoria materialistă, neexplicate și neexplicabile fenomenele psihice, spirituale. Chiar dacă admitem, din punct de vedere materialist, că, față de imposanta manifestațiune a materiei infinite, fenomenele spirituale dispar aproape, totuși nu putem nega existența lor. Și aceste umbre, fantasme și visuri trebuie să fie plasate undeva. Că materia ar fi în stare să le producă, e imposibil. Materia este, ea nu produce, și dacă ar produce, ar fi ceva peste infinit, ar fi o mărire sau micșorare a infinitului – ceea ce e absurd; mai apoi, admițând puterea de producțiune a materiei-forțe, putem admite produsul numai ca ceva ce se manifestă într’adevăr ca produsul ei, deci purtând timbrul înrudirii cu materia-forță. Observăm însă, și materialişti cari și-au bătut capul cu aceste nimicuri cari sunt fenomenele spirituale, au observat și dâșii, că aceste fenomene sunt cu totul deosebite de materie. A zice că materia este în stare să facă și ceva ce s’ar crede că e imposibil, dovedește mult curaj însă puțină reflexiune.

Acest curaj l-au arătat „sensualiștii”, cari au încercat să arate că omul nu este decât o mașină, ce constă dintr’o cantitate oareșicare de materie, iar așa-numitele produse psihice sunt efectul influențării reciproce a părțile materiale din cari constă universul. Simțurile sunt clapele omului – mașină, cari atinse de o mișcare externă produc „datele psihice”¹⁸.

¹⁸ În filosofia franceză din secolul al XVIII-lea găsim pe reprezentanții clasici ai materialismului (Holbach, care a scris „Système de la nature”) și ai sensualismului (Condillac, Lamettrie, care a scris „L’homme machine”). Simpatizarea cu materialismul și sensualismul a făcut ca filosofia franceză să nu se poată ridica la un nivel mai înalt. Vroind să clădească o psihologie și o etică pe baze materialiste și să înlăture contradicțiile cele mai bătătoare la ochi, filosofii francezi din secolul al XIX-lea cât și imitatorii lor de pretutindenii au început a face concesiuni spiritualismului și au ajuns la teorii întemeiate pe compromisuri cari, în sfârșit, – au compromis toată filosofia.

Fără a lua în seamă argumentele bine motivate ale filosofiei critice, care a arătat că Universul conceput ca Materie exclude posibilitatea explicării fenomenelor psihice, sensualismul a făcut cele mai paradoxale combinațiuni. [70]

Pe de altă parte, psihologia spiritualistă întemeiată pe principiile subiectivismului și ale idealismului extrem, a plâsmuit fantasmă, negând chiar existența materiei și declarând că ea este o combinațiune a unor calități psihice, un produs nereal („subiectiv”).

De abia criticismul, întemeiat pe fiziologia experimentală, a pus capăt acestor năzuințe zadarnice de a explica producțiunea pe de o parte a fenomenelor psihice prin materie, pe de altă parte a materiei printr-un principiu psihic (spiritual).

Fiziologia experimentală a dovedit un paralelism între schimbările ce se petrec în corpul omului și cele ce se petrec în lumea din afară, deci un paralelism între subiect și obiect. Un nex causal, sau un principiu comun din care ar isvorî atât fenomenele subiective cât și cele obiective nu s'a putut și nu se poate constata.

Prin identificarea materiei cu forța, materialistii au crezut să poată nimici dualismul lumii fenomenale și celei transcendente. Contrazicerile cuprinse în teoria materialistă, pe cari le-am arătat pe scurt, i-au nevoit pe materialistii dogmatici să caute altă bază pentru a da o deslegare problemei dualismului. În acest scop „moniștii” au introdus iarăși noțiunea „substanței”, zicând că substanța este principiul absolut, care se manifestă ca materie și spirit.

Teoria monistă nu se prezintă ca un sistem filosofic unitar, ci ca o teorie care alege din toate ramurile cunoștințelor noastre datele ce le crede mai sigure, pe cari le leagă întreolaltă prin definițiuni și explicațiuni construite ad hoc.

Întemeietorul monismului este E. Haeckel, a cărui învățătură e cuprinsă în cartea „Enigmele Universului”. Această carte este în partea unde se vorbește despre rezultatele științelor exacte, mai ales ale biologiei, foarte interesantă și instructivă, în partea sa filosofică este o absurditate.

Chiar la începutul cărții Haeckel zice: „Noi adoptăm monismul pur și neîndoelnic al lui Spinoza: materia, ca substanță extensivă în infinit, și spiritul (sau energia), ca substanță sensibilă [71] și cugetătoare, sunt cele două atribute fundamentale sau calitățile principale ale Zeității ce cuprinde totul în sine, ale substanței universale”.

După această confesiune, cu greu vom înțelege motivele cari l-au determinat pe Haeckel de a da, cum a făcut în cartea sa, o istorie a științelor exacte (anatomie, fiziologie, biologie, astronomie etc.) și de a face, pe baza rezultatelor acestor științe, critica metafizicei religioase și a tuturor instituțiunilor omenești cum le găsim în timpul de față. E doar' clar, că fiecare sistem filosofic (între cari și cel al lui Spinoza) s'a născut din năzuința de a găsi adevărul și de a aduce prin lumina adevărului o îndreptare în viața noastră individuală și cea socială. Evoluționismul inaugurat de Darwin, cât și cercetările asupra funcțiunii celulei și, în general, a

materiei au arătat ce a fost, ce este și ce va fi în lumea fenomenală, fără să poată da mai mult decât constatări de raporturi stabile și de concluziuni generale întemeiate pe inducțiune.

Vedem că Spinoza a ajuns la pozițiunea Substanței fără aparatul greoiu al experimentelor științelor exacte, și odată ce suntem înțeleși cu deducțiunea materiei și a spiritului ca atribute ale substanței care este identică cu zeitatea, lectura Eticei lui Spinoza e mai instructivă și ne dă mai multe argumente în contra superstiției, a antropomorfismului etc, decât tot aparatul filosofului „monist”.

Partea filosofică a „Enigmelor universului” este de o naivitate extraordinară. Dela Spinoza se împrumută baza metafizică, pentru critica cunoștinței se iau argumente kantiene, iar etica e pe jumătate a lui Hristos, pe jumătate a lui Goethe. Acest schelet de argumente „filosofice” e umplut cu „adevăruri” biologice, chimice, geologice, astronomice etc, și în urmă totul e prezentat ca religie monistă.

Pentru a face critica Monismului trebuie să separăm cele două fețe ale sale, adică cea filosofică și cea religioasă.

Vom arăta întâiu că filosofia monistă este imposibilă și plină de contradicții.

Din teoria filosofică monistă scoatem următoarele formule fundamentale:

[72]

Universul (cosmos) constă dintr'un singur teritoriu indivizibil, din imperiul unitar al Substanței, cele două atribute inseparabile ale sale sunt materia (substratul extensiv) și energia (forța productivă).

Și la cele mai înalte funcțiuni intelectuale (apercepție și cugetare) funcționarea celulelor nervoase productive este tot atât de necesar legată de modificări materiale ale substanței lor (ale plasmei nervoase), cum sunt legate de olaltă, la orice alt proces în natură, forța și materia¹⁹.

Tot Haeckel spune în alt loc:

Toată munca științei adevărate tinde spre cunoașterea adevărului. Adevărata și prețioasa noastră cunoștință este reală și constă din percepții cari corespund unor obiecte ce există în realitate. Deși nu suntem în stare să cunoaștem esența lăuntrică a acestei lumi reale – „obiectul în sine”, totuși observațiunea și comparațiunea obiectivă și critică ne convinge că, date fiind un creier normal și organe normale ale simțurilor, impresiunile lumii exterioare asupra lor sunt la toți oamenii înzestrați cu rațiune aceleași, și că, dată fiind o funcționare normală a organelor cugetării, totdeauna sunt formate aceleași percepții; pe aceste le numim noi adevărate și suntem convinși, că conținutul lor corespunde părții apercetibile a obiectelor. Noi știm că aceste date nu sunt închipuite, ci reale²⁰.

¹⁹ E. Haeckel, *Die Welträtsel*, ed. populară p. 154.

²⁰ E. Haeckel, *op. cit.*, p. 118.

Mai departe:

Ceea ce e ascuns ca „o b i e c t î n s i n e” după fenomenele aperceptibile, nu știm nici astăzi. Dar ce ne importă acest mistic „obiect în sine”, dacă nu avem mijloace pentru a-l găsi, dacă nici nu știu în mod clar, dacă există sau nu?²¹

Și:

Din întunecata problemă a substanței s'a dezvoltat legea clară a substanței.

Din rezultatele astronomiei și științelor fizice notează Haeckel: [73]

I. Spațiul universului este infinit de mare și nemărginit; el nu este nicăiri deșert ci peste tot locul umplut cu substanță.

II. Și timpul universului este infinit și nemărginit; el n'are început și n'are sfârșit, el este eternitatea.

III. Substanța este peste tot locul și la tot timpul în mișcare și schimbare continuă; nicăiri nu domnește liniște și nemișcare absolută; cantitatea infinită a materiei rămâne însă neschimbată ca și cea a energiei etern schimbătoare.

IV. Mișcarea universală a substanței în spațiul universului este o rotire eternă cu stări de evoluțiune ce se repetă în mod periodic.

V. Aceste faze consistă într'o schimbare periodică a stărilor de agregățiune, ivindu-se mai întâiu separațiunea primară a masei și a eterului (ergonomia materiei ponderabile și neponderabile).

VI. Această separațiune consistă într'o îndesire progresivă a materiei, într'o formare de centre de îndesire minime și infinit de multe, ale cărei cauze efective sunt calitățile primare ale substanței: tactul și pulsul²².

VII. Pe când într'o parte a spațiului universului prin acest proces picnotic se formează mai întâiu lumi mici, apoi mai mari și eterul între ele capătă o expansiune mai înaltă, într'altă parte se petrece în acelaș timp procesul contrar, distrugerea de lumi, cari se isbesc una de alta.

VIII. Cantitățile colosale de căldură, produse prin aceste procese mecanice la ciocnirea lumilor ce rotesc, reprezintă noile forțe vii, cari produc mișcarea masselor de pulbere cosmice ce s'au ivit și noua formațiune de sfere rotitoare: jocul etern începe din nou. Și pământul din care ne-am născut noi, care s'a format înainte de milioane de mii de ani dintr'o parte a sistemului solar ce rotește, va înțepeni după cursul altor milioane și, după ce calea sa va fi devenit tot mai mică, el va cădea în soare²³.

²¹ E. Haeckel, *op. cit.*, p. 151. Legea substanței este „legea fundamentală a persistenței, forței și a materiei (substratului)”.

²² În original: *Fühlung und Strebung*; cf. p. 91 *Fühlung (Aesthesis), Strebung (Tropesis)*.

²³ E. Haeckel, *op. cit.*, p. 98.

În fine cităm: [74]

Lume (= natură = substanță = cosmos = univers = Dumnezeu)

<p>I. Eter (= Imponderabile, substanță intensivă).</p> <p>1. Stare de agregare: eterică (nici în formă de gaz, nici de lichid, nici de corp solid)</p> <p>2. Structura: nu atomistică, continuă, nu compusă din particule discrete (atomi).</p> <p>3. Funcțiuni principale: Lumină, căldură prin raze, electricitate, magnetism.</p>	<p>II. Massă (= Ponderabile, substanță îndesită)</p> <p>2. Stare de agregare: nu eterică (ci gazoasă, lichidă sau solidă)</p> <p>2. Structură: atomistică, discontinuă, compusă din particule minime discrete (atomi)</p> <p>3. Funcțiuni principale: gravitațiunea, persistența, căldura de masă, chimismul.</p>
--	---

Trecerea unei forme de energie în alta, cum se constată în temeiul legii asupra persistenței forței, confirmă totodată influențarea reciprocă între aceste două părți principale ale Substanței, Eter și Massă²⁴.

În ce privește psihologia, Haeckel zice că ea formează un ram al fiziologiei²⁵; iar baza materială este psihoplasma din care s'a format prin diferențiere neuroplasma²⁶. În acest loc găsim afirmațiunea: „... experiența noastră științifică nu ne-a arătat încă forțe, cari ar fi lipsite de o bază materială, și nici o „lume spirituală”, care ar sta afară de natură sau deasupra naturii”. Fenomenele vieții sufletești sunt condiționate de schimbări în plasma celulelor, ne spune Haeckel.

Am dat o selecțiune de citate din evanghelia moniștilor pentru a arăta că, din punct de vedere logic, o discuțiune asupra filosofiei moniste nu e cu putință. Nu găsim nici o definiție exactă, nici o noțiune nu e întrebuițată în înțeles clar. Termenii împrumutați din filosofia speculativă sunt puși la întâmplare.

Cuvântul „monism” însemnează anularea dualismului, adică teoria monistă arată că fenomenele materiale și cele spirituale [75] sunt numai manifestațiunile unui singur principiu real – care este substanța.

Din această afirmațiune ar rezulta că un nex causal între fenomenele materiale și cele spirituale nu e posibil, ci, dacă există un nex causal, atunci el trebuie să existe între substanță și manifestațiunile ei.

Prin urmare concluziunea logică este: Substanța este realitatea; iar această realitate se constată sau ca materie sau ca cugetare. Și atunci „obiectul în sine” al lui Kant este identic cu materia iar „noțiunile apriori” sunt identice cu cugetarea, iar substanța este identică cu zeitatea²⁷.

²⁴ E. Haeckel, *op. cit.*, p. 93; sublinierea de autor.

²⁵ *Ibidem*, p. 39.

²⁶ *Ibidem*, p. 40.

²⁷ La Kant „materia” este o categorie, deci o formă a gândirii: Subiectul ordonează fenomenele sub categoria materiei; obiectul în sine nu este material nici spiritual, el este obiectul fără subiect sau subiectul ca obiect, este esența nepercepută și neperceptibilă. Dacă zicem însă cu Haeckel: materia este substratul obiectelor din afară, atunci e evident că am precizat ce este obiectul în sine, iar fenomenele spirituale, cari formează la Kant toată „realitatea”, rămân în teoria materialistă-monistă numai ca identice cu funcțiunile psihice, adică cu „noțiunile apriori” kantiene.

Și totuș „obiectul în sine” al lui Kant capătă un loc, deși destul de modest, în filosofia monistă, afirmându-se că obiectul în sine e necunoscut și că cunoștința noastră constă din percepții cari corespund unor obiecte ce există în realitate, și totodată și a percepțiile „nu sunt închipuite ci reale”.

Haeckel ar fi putut ajunge la un monism necertat cu logica, dacă ar fi identificat obiectul în sine cu substanța; dar atunci tot aparatul experimental ar fi fost de prisos și universul ar fi rămas și mai departe o enigmă. Totuș respectul față de Kant și teama de a da filosofilor din capul locului argumentele kantiene ca arme în contra sa, l-au îndemnat, se vede, să aprobe în treacăt „Critica rațiunii pure”, iar apoi, la adăpost, să clădească teoria monistă.

Și iată că avem o teorie care aprobă Critica rațiunii pure a lui Kant și adoptă, ca bază, în întregime metafizica lui Spinoza!

Dar să rămânem la substanță și să vedem ce este și ce poate substanța.

Notăm din cele citate: [76]

Substanța este identică cu zeitatea și are două atribute, materia și cugetarea;

Substanța umple spațiul infinit;

Substanța este în mișcare eternă, care este o rotațiune eternă;

Calitățile primare ale substanței sunt tactul și pulsul;

Părțile principale ale substanței sunt Eterul și Massa.

Mai departe:

Mișcarea și senzația sunt calități primare imanente ale substanței²⁸.

Cu infinitul se operează într'un mod inexplicabil:

Spațiul umplut de substanță este infinit;

Cantitatea materiei este infinită;

Cantitatea energiei este infinită;

Timpul este infinit;

Eterul este, ca și spațiul pe care-l umple, infinit și nemăsurat²⁹.

Această terminologie nedisciplinată împiedică orice polemică și orice discuțiune.

Rezultatele științelor exacte pot fi foarte importante, ipotezele reprezentanților acestor științe pot fi geniale și aproape evidente, pentru clădirea unui sistem filosofic trebuie să cerem, însă, o argumentare precisă și, cel puțin, evitarea de contradicții inadmisibile.

A afirma că cunoștința noastră constă din percepții și că obiectul în sine este necunoscut, și totodată a găsi că mișcarea eterului explică totul, sunt afirmații cam temerare. Mai apoi noțiunea substanței la Haeckel este un cinematograf complet;

²⁸ E. Haeckel, *op. cit.*, p. 97.

²⁹ E. Haeckel, *op. cit.*, p. 93. „Eterul este infinit și nemăsurat ca și spațiul pe care-l umple; el este veșnic în neîntreruptă mișcare; acest motus al eterului (totuna dacă e înțeles ca ondulațiune, expansiune, îndesire etc.) în influențare reciprocă cu mișcările masei (gravitațiune) este ultima cauză a tuturor fenomenelor”.

ba este totul, absolutul, ba e identică cu materia, ba are două atribute, ba mai are și alte calități primare. Substanța e materie, materia nu-i eter, eterul e substanță etc³⁰. [77]

Dacă amintim și psihologia monistă, care este adoptarea teoriei extrem-materialiste, avem o icoană aproximativ completă a „filosofiei” moniste. „Materia este condițiunea fenomenelor psihice”, care afirmațiune e sprijinită prin argumentul că „nimic în natură nu se petrece fără bază materială”.

Dacă filosofia monistă este un conglomerat de ipoteze științifice, cele mai multe devenite dogme în ramurile speciale ale științelor exacte (cari însă întreolaltă se contrazic de multe ori), putem lesne înțelege că această filosofie nu poate înlocui nici o religie din lume. Căci cea mai primitivă metafizică religioasă e mai unitară și mai logică și, înainte de toate, corespunde mai bine trebuințelor sufletești ale oamenilor decât teoria confuză a monismului.

Din „legea substanței” nu rezultă nicio etică și niciun cult religios. Fiziologia nu poate dovedi că sufletul este muritor, astronomia nu poate dovedi că nu există o zeităte extra-mundană, deoarece nici nu poate dovedi că există o materie, o substanță etc, și nici teoria evoluțiunii nu poate dovedi că totul este evoluțiune și că nu poate fi vorba de creațiune.

Credințe nu se pot înlocui prin ipoteze științifice, decât dacă ipoteza a devenit credință. Și acesta este adevărul asupra moniștilor: în locul zeității au intrat în mintea lor substanța, materia, eterul, atomul, psihoplasma și alți sfinți și sfinte moniste. Acest balast de credințe i-au făcut incapabili ca, într'un moment de repaos în cursul muncii lor obositoare, să treacă în revistă cunoștințele lor despre lume pentru a fixa știința lor.

În lupta în contra „reacțiunii”, științele exacte trebuie să se reazime pe adevărata filosofie care singură este în stare a opune credințelor deșarte și superstițiunii argumente și dovezi, stabilind un echilibru între credință și rațiune.

Încercări moniste compromit filosofia, dacă adoptează acest nume, și nu pot reclama sprijinul filosofiei în „lupta culturală” în contra reacțiunii.

Singura învățătură folositoare ce putem scoate din evangelia monistă este că psihoplasma nu poate produce deodată și filosofie și știință experimentală. [78]

3. CONCLUZII

Am arătat, pe scurt și în mod foarte necomplet, că în toată istoria filosofiei domnește năzuința de a constata ceva ce există afară de raporturile între elemente, deci ceva ce nu este element, ci constituie suma elementelor și este totodată unitate.

³⁰ Dacă eterul e infinit și dacă mișcarea sa este „ultima cauză” a fenomenelor, atunci se vede că eterul este identic cu Substanța.

Dacă se caută a se constata suma care ar cuprinde totalitatea, orice schimbare ar trebui să înceteze precum și valabilitatea categoriilor; iar suma ar deveni unitate absolută.

Dar cunoștința noastră este numai o constatare de raporturi între elemente, iar suma maximă, adică constatarea „Eului absolut”, care ar reprezenta conștiința a Tot ce este, trebuie să rămână un postulat. Noi nu putem anula niciodată valabilitatea categoriilor.

Pozițiuni pure, necategoriale, precum sunt substanța, obiectul în sine, Eul absolut, voința etc, sunt numai consecințe inevitabile isvorâte din analize insuficiente sau greșite.

Științele exacte, înainte de toate fiziologia, au lărgit orizontul cunoștințelor noastre și au stabilit raporturi interesante, necunoscute până nu de mult. Dar în temeiul rezultatelor găsite și mai ales prin accentuarea unilaterală a substratului experimental material și prin aplicarea de metode experimentale la cercetarea fenomenelor imateriale, s’au făcut sinteze și ipoteze inadmisibile din punctul de vedere al criticii cunoștinței.

Științele experimentale n’au putut și nu pot da deslegarea problemelor metafizice. Dar ele au arătat posibilitatea de a rectifica critica cunoștinței dată de Kant și de a pătrunde tot mai mult în țesătura raporturilor între d a t e .

Cel mai important fapt al criticii analitice este distrugerea unității Subiectului, și, în general, a tuturor unităților psihice (voința, judecata etc.) și dizolvarea lor în elementele din care sunt compuse.

Amintim ca reprezentanți ai acestei direcțiuni filosofice critice pe Richard Avenarius, Ernst Mach și Richard Wahle³¹. [79]

Se va putea găsi în analizele și sintezele acestora (dar nu numai în ale acestora, ci și în ale lui Berkeley, Hume și ale sensualiștilor francezi) o asemănare oareșcare cu analiza noastră. Marea deosebire stă însă în faptul că toate analizele de până acum iau ca bază porțiunea „realității” căreia îi este opusă ca o icoană ștersă nerealitatea „datelor secundare”. Aceasta clasificare, inexplicabilă pentru teorii cari se întemeiază pe date, se pare a fi fără importanță. Dar numai ea a pricinuit greutățile ce s’au ivit în urmă la demonstrațiunea nevalabilității „solipsismului”. Mai apoi pentru analiza (disolvarea) unităților psihice, a noțiunilor și categoriilor a trebuit să fie admisă pentru explicare sau ipoteza materialistă (funcțiunile cerebrale)

³¹ Această direcțiune filosofică e numită „Empiriocriticism” și „Filosofia immanentă” sau „Filosofia datelor” (Ueberweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* IV. Teil p. 252 urm.). Richard Wahle numește teoria sa: Antisubiektivistischer Produkt-Objektivismus sau Antignostischer Produkt-Realismus (Richard Wahle, *Über den Mechanismus des geistigen Lebens*, p. 2). Nota caracteristică a acestor sisteme este năzuința de a arăta că datele „simple” sunt totalitatea realității, deoarece nimic nu poate fi afară de ele. Toată cunoștința noastră constă în combinațiuni ale acestor date. Deosebirea între teoriile diferiților autori începe în partea sintetică, descriptivă, în care se arată formarea diferitelor combinațiuni și se stabilesc marginile cunoștinței noastre.

sau cea idealistă extremă (fenomenalitatea universală), deoarece problema conștiinței sau constatarea datelor prin judecăți reclamă o bază evidentă, o acțiune intelectuală, pe care senzațiile³² ca singura realitate nu o pot da. Vom avea deci sau admiterea producției chiar în sfera senzațiilor (fie numai ca ipoteză) sau pozițiunea cauzalității transcendente.

Analiza noastră a datelor ne îngăduie a face sinteze fără a fi nevoiți să admitem ipoteze explicative sau să inventăm principii transcendente. [80]

Nota redacției. Textul de mai sus reprezintă continuarea la Partea I a lucrării lui Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței* (1912), apărută în numărul anterior al revistei noastre. Vezi „Revista de filosofie”, tom LXII, nr. 3, mai–iunie, 2015, p. 365, pentru lămuriri privind ediția de față.

³² Senzație = efectul afecțiunii „simțului” prin obiect = fenomen constatat.